



Enquête

Archives de la revue Enquête

7 | 1992
Max Weber

Parenthèse théorique

Le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés

Max Weber

Traducteur : Philippe Fritsch



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/enquete/133>

DOI : 10.4000/enquete.133

ISSN : 1953-809X

Éditeur :

Cercom, Éditions Parenthèses

Édition imprimée

Date de publication : 2 juin 1992

Référence électronique

Max Weber, « Parenthèse théorique », *Enquête* [En ligne], 7 | 1992, mis en ligne le 09 juillet 2013, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/enquete/133> ; DOI : 10.4000/enquete.133

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

Parenthèse théorique

Le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés*

Max Weber

Traduction : Philippe Fritsch

- 1 L'univers religieux de l'Inde, où nous allons pénétrer, contraste très vivement avec celui de la Chine. Il est le berceau des formes d'éthique religieuse qui sont allées le plus loin dans leur négation théorique et pratique du monde. De même c'est ici que la « technique » correspondante a atteint son plus haut développement. Le monachisme et les manipulations typiques de l'ascèse et de la contemplation y ont été développés à fond non seulement très tôt mais encore avec beaucoup d'esprit de suite, et c'est peut-être aussi historiquement à partir de là que cette rationalisation a fait son chemin à travers le monde. Avant que nous nous consacrons à cet ensemble de religions, il nous paraît opportun de nous expliquer brièvement, par une construction schématique et théorique, sur ce qui a motivé la naissance et le développement des éthiques religieuses de la négation du monde, et sur les directions qu'elles ont prises : par conséquent, sur le « sens » possible de cette négation.

Sens d'une construction rationnelle des motifs de refus du monde

- 2 Le schéma construit a naturellement pour seul objet d'être un moyen idéal-typique d'orientation et non d'enseigner une philosophie particulière. Les types théoriquement construits de conflit entre formes d'ordonnement de la vie (*Lebensordnungen*) signifient seulement qu'en ces lieux ces conflits sont possibles et « adéquats », et non qu'il n'existe aucun point de vue d'où l'on pourrait considérer qu'ils ont été « dépassés ». De plus, comme on le voit facilement, les différentes sphères de valeur sont ici présentées comme des systèmes rationnels et cohérents tels qu'il s'en rencontre rarement dans la réalité, encore que ce pourrait être le cas, et qu'on en ait rencontré d'importance historique. Lorsqu'un phénomène historique se rapproche, par des traits particuliers ou globalement, d'une de ces configurations factices (*Sachverhalten*), dès lors ce processus de

construction permet de constater pour ainsi dire le lieu typologique de ce phénomène, en vérifiant sa proximité ou son éloignement par rapport au type théoriquement construit. Dans cette mesure la construction n'est donc qu'un expédient technique qui favorise la clarté et allège la terminologie. Pourtant, outre cela, elle pourrait être bien davantage le cas échéant. À présent comme jadis (et de tout temps ce fut le cas) le rationnel, au sens de cohérence logique ou téléologique d'une prise de position intellectuelle et théorique ou éthique et pratique, fait autorité auprès des hommes, aussi limité et instable que soit et qu'ait été partout ce pouvoir par rapport à d'autres pouvoirs qu'a connus l'histoire. Mais précisément les éthiques et interprétations religieuses du monde, créées par des intellectuels et se voulant rationnelles, ont été très exposées à l'impératif de la cohérence. Autant elles ont fait peu de cas du principe de « non-contradiction » et n'ont pas manqué d'insérer dans leurs postulats éthiques des prémisses non rationnellement déductibles, autant l'influence de la raison (*ratio*), spécialement l'emprise du raisonnement téléologique, s'est fait sentir chez elles sous une forme ou une autre et souvent très fortement. Mais, pour cette raison de fond, nous pouvons espérer représenter plus facilement la diversité, sinon indéchiffrable, des faits en construisant adéquatement des types rationnels – donc en construisant les formes les plus rationnelles de conduite pratique qui puissent être déduites d'hypothèses solidement établies. En définitive et avant tout, une recherche de cette nature en sociologie de la religion doit et veut être en même temps une contribution à la typologie et à la sociologie du rationalisme lui-même. Elle part donc des formes les plus rationnelles que la réalité peut admettre et cherche à découvrir dans quelle mesure des conséquences, établies avec certitude en théorie, ont été effectivement tirées dans la réalité ; et éventuellement pourquoi elles ne l'ont pas été.

Typologie de l'ascèse et de la mystique

- 3 Dans l'« Introduction »¹ et dans plus d'un développement ultérieur, nous avons déjà dit que la conception d'un dieu créateur transcendant est d'une grande importance pour l'éthique religieuse, surtout quand la recherche du salut se fait en direction de l'ascèse active plutôt que dans celle de la contemplation mystique qui, elle, est apparentée à l'immanence de la puissance divine et à son caractère impersonnel. Cette affinité² n'est pas absolue et ce n'est pas la transcendance divine en tant que telle qui a défini l'ascèse occidentale. Ainsi on peut considérer que la Trinité chrétienne, avec son sauveur humano-divin et ses saints, représentait une conception de Dieu fondamentalement plutôt moins transcendante que le dieu des Juifs, surtout du judaïsme tardif, ou qu'Allah dans l'islam.
- 4 Cependant il est vrai que le judaïsme a développé une mystique mais pratiquement aucune ascèse de type occidental, et que l'islam ancien a rejeté l'ascèse, tandis que ce qui constituait le caractère propre du fond religieux derviche provenait de sources (extatiques-mystiques) en tout étrangères au rapport avec le dieu créateur transcendant, et s'éloignait, par sa nature même, de l'ascèse occidentale. Le concept de divinité transcendante pour important qu'il fût n'a donc pas agi seul, malgré sa parenté avec la prophétie missionnaire et l'ascèse active (*Askese des Handelns*), mais seulement en liaison avec d'autres circonstances, et en premier lieu avec la nature des promesses religieuses et des voies de salut ainsi définies. Nous aurons de nouveau à discuter ceci dans les cas particuliers. Ici, pour clarifier la terminologie, nous voulons d'abord préciser les termes

« ascèse » et « mystique » avec lesquels, en tant que pôles conceptuels, il nous a déjà fallu opérer à plusieurs reprises.

- 5 Déjà les remarques de l'« Introduction » ont posé comme contraires, en ce qui concerne le refus du monde, d'un côté, l'ascèse active, c'est-à-dire une manière pour l'individu d'agir selon la volonté de Dieu en tant qu'instrument de Dieu, de l'autre, la possession contemplative du salut, celle du mysticisme, qui veut être synonyme d'« avoir » et non d'agir, et qui voit dans l'individu non pas un instrument mais un « réceptacle » du divin : pour elle l'action dans le monde doit donc apparaître comme un danger par rapport au principe d'un salut entièrement irrationnel et extra-mondain. L'opposition est absolue entre l'ascèse active – qui, pour refréner la corruption des créatures, veut réformer rationnellement le monde par le travail au sein d'une profession profane (ascèse intramondaine) – et le mysticisme, qui à l'inverse rejette radicalement le monde (fuite contemplative du monde). Le contraste s'atténue quand, d'un côté, l'ascèse active se borne à réprimer le vice de la créature et à en triompher dans la personne, quand en conséquence elle accroît la concentration sur ce qui contribue activement au salut – prestations voulues par Dieu et soumises à des règles précises –, au point qu'elle conduit à éviter l'action dans les institutions temporelles (fuite ascétique du monde) ; de ce fait d'après son attitude extérieure elle se rapproche donc de la fuite contemplative du monde. L'opposition s'atténue encore quand, d'un autre côté, le mystique contemplatif ne tire pas toutes les conséquences de la fuite du monde et qu'au contraire, comme l'ascète intramondain, il se maintient dans les institutions temporelles (mystique intramondaine).
- 6 Dans les deux cas, le contraste peut effectivement disparaître dans la pratique et donner lieu à quelque combinaison des deux sortes de recherche du salut. Cependant il peut aussi persister sous un même aspect extérieur. Pour le vrai mystique, le principe est que la créature se taise pour laisser parler Dieu. Il « est » dans le monde et « se soumet » apparemment à ses institutions, mais pour assurer ainsi, contre elles, son état de grâce, de telle sorte qu'il résiste à la tentation d'accorder de l'importance à l'agitation du monde. Comme nous avons pu le voir chez Lao-Tseu, sa conduite typique se caractérise par une humilité particulièrement accentuée, par une minimisation de l'action, par une sorte d'incognito religieux dans le monde : c'est contre le monde et contre sa propre action dans le monde qu'il montre sa valeur. Inversement l'ascète intramondain fait ses preuves précisément par l'action. Pour l'ascète intramondain le comportement du mystique n'est que nonchalante satisfaction de soi. Pour le mystique la conduite de l'ascète intramondain est une compromission, mêlée de vaine complaisance en soi, avec le train d'un monde étranger à Dieu. C'est avec cette « heureuse étroitesse d'esprit », généralement imputée au puritain typique, que l'ascète intramondain exécute les volontés divines – dont le sens ultime lui demeure caché –, telles qu'elles apparaissent dans les dispositions, rationnelles et ordonnées par Dieu, du monde créé. Au contraire, pour le mystique, seule la saisie dans l'expérience mystique, de ce sens ultime tout à fait irrationnel, est signifiante en vue du salut. Les formes que prend la fuite du monde dans ces deux comportements peuvent être différenciées par de semblables oppositions dont nous réservons la discussion pour l'exposé détaillé.

Orientations du refus du monde

a) La tension avec le monde en général

- 7 Nous allons à présent nous consacrer dans le détail aux rapports de tension entre la religion et le monde. Pour ce faire nous partons des remarques de l'« Introduction », pour les tourner quelque peu autrement.
- 8 Il a été dit que ces sortes de comportement qui, ayant pris la forme d'une règle de vie méthodique, constituaient le germe de l'ascèse comme de la mystique, se sont d'abord développées à partir de présupposés magiques. On y avait recours ou bien pour éveiller les qualités charismatiques ou bien pour prévenir le mauvais sort. Le premier cas fut naturellement le plus important du point de vue du développement historique. En effet déjà ici, tout à son début, l'ascèse montrait un double visage : d'un côté refus du monde, de l'autre domination du monde en vertu des puissances magiques ainsi acquises. Le magicien fut le précurseur historique du prophète, tant du prophète exemplaire et du prophète envoyé de Dieu que du Sauveur. En général c'est la possession d'un charisme magique qui faisait la légitimité du prophète et du sauveur. C'était leur seul moyen de faire reconnaître durablement la valeur d'exemple de leur personnalité, ou leur qualité d'envoyé, ou encore celle de sauveur. En effet le contenu de la prophétie et des commandements du sauveur tendait essentiellement à orienter la conduite de la vie vers la quête d'un bien de salut. En ce sens donc il visait, au moins relativement, à systématiser rationnellement la conduite de la vie, soit uniquement sur des points particuliers, soit globalement. Ce dernier cas était de règle dans toutes les véritables « religions de salut », c'est-à-dire toutes celles qui laissaient entrevoir à leurs fidèles la libération de la souffrance. Et cela d'autant plus qu'était plus sublimée, plus intériorisée, plus construite, la conception de la souffrance. Au lieu de l'état de transe sacrée, aigu et extraordinaire, donc passager, que produisent l'orgie, l'ascèse ou la contemplation, c'est un habitus permanent de sainteté, donc susceptible d'assurer le salut, que les disciples devaient acquérir : tel était, abstraitement exprimé, le but rationnel de la religion de salut. Quand une communauté religieuse naissait à la suite d'une prophétie ou de la propagande d'un rédempteur, le soin de réglementer la vie de la communauté était d'abord dévolu à ceux qui, par leur charisme, étaient qualifiés pour ce faire : successeurs, élèves, disciples du prophète ou du sauveur. Ultérieurement, suivant des conditions définies qui revenaient très régulièrement, mais dont nous ne nous occuperons pas encore ici, ce soin tombait entre les mains d'une hiérarchie de prêtres, héritiers ou officiers de cette charge – tandis que généralement le prophète ou le sauveur s'opposait précisément aux puissances hiérarchiques traditionnelles : magiciens ou prêtres, opposant son charisme personnel à leur dignité consacrée par la tradition, afin de briser leur pouvoir ou pour les mettre à son service.
- 9 Comme tout ce qui vient d'être dit en présuppose l'évidence, dans un grand nombre de cas particulièrement importants quant au développement historique, les religions prophétiques ou de salut se trouvaient dans un rapport de tension non seulement aigu (comme c'est évident d'après la terminologie usitée) mais encore permanent avec le monde et ses institutions. Et certes, c'était d'autant plus le cas qu'elles étaient d'authentiques religions de salut. Ceci résultait du sens qu'elles donnaient au salut et de ce qu'était, pour l'essentiel, la doctrine prophétique du salut, dès lors et d'autant plus

qu'elle se développait systématiquement en une éthique rationnelle, orientée vers des biens intérieurs et religieux de salut, considérés comme des moyens de rédemption ; pour le dire en langage usuel, c'était d'autant plus le cas qu'elle s'élevait d'un ritualisme à une « religion de conviction ». Il est vrai que de son côté, la tension devenait d'autant plus forte que, d'un autre côté, progressaient aussi la rationalisation et le raffinement dans la possession extérieure et intérieure des biens « de ce monde » (au sens le plus large du terme). En effet la rationalisation et le raffinement conscient des relations que les hommes entretenaient avec les différents ordres de biens possédables, matériels et spirituels, profanes et religieux, aboutirent à mettre en évidence – avec les conséquences qu'elle comporte – l'autonomie interne des sphères particulières ; dès lors apparut entre ces sphères un degré de tension réciproque demeuré inconnu tant que le rapport au monde était naturel et sans contrainte. Cette évolution de caractère très général est très importante pour l'histoire de la religion ; elle résulte de ce que la possession des biens (intramondains et extramondains) se développe dans le sens d'un effort de rationalité consciente, sublimée par la science. En suivant une série de ces biens, essayons de voir clair dans les phénomènes typiques qui, de quelque façon, se reproduisent dans des éthiques religieuses très différentes.

b) La tension avec la sphère familiale

- 10 Quand la prophétie de salut créait des communautés à fondement purement religieux, la première puissance à laquelle elle se heurtait et qui avait à craindre d'elle la dépréciation, était la communauté parentale naturelle. Celui qui ne peut tourner le dos aux siens, à son père et à sa mère, ne peut être disciple de Jésus. C'est dans cette perspective (et, comprenons-le bien, seulement dans cette perspective) qu'il est dit : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive » (Matthieu, x, 34). À coup sûr les religions, dans leur écrasante majorité, réglaient même les liens intramondains de la *pietas* familiale. Cependant plus la conception du salut était profonde et ample dans ses perspectives, plus il allait de soi que le sauveur, le prophète, le prêtre, le confesseur ou le frère dans la foi dût être en définitive plus proche du croyant que ne l'étaient la parenté et la communauté conjugale. Tout en dévaluant au moins relativement ces rapports et tout en brisant les liens magiques qui assujettissaient l'individu à sa parenté, la prophétie, surtout là où elle se transformait en religion communautaire de salut, créait une nouvelle communauté sociale. Au sein de celle-ci se développait alors une éthique religieuse de fraternité, ce qui le plus souvent passait d'abord par la simple reprise de principes éthiques originels qui réglaient la conduite du groupe de voisinage ou de la communauté de village, de clan, de corporation, de navigation, de chasse, d'expédition militaire. Ces groupements connaissaient deux principes élémentaires : 1) le dualisme de la morale interne et de la morale externe ; 2) en ce qui concerne la morale interne le principe de la réciprocité simple : « À bon chat, bon rat ! ». Toutefois, en tant que conséquence économique de ces principes, et dans le seul cadre de la morale interne, il conviendrait d'y ajouter le principe de l'assistance obligatoire aux frères dans le besoin : prêt de service non salarié, prêt sans intérêt, hospitalité et aide obligatoire de la part de celui qui a du bien en faveur des sans fortune, travail non rémunéré chez le voisin et même à la cour seigneuriale avec la subsistance pour seule contrepartie. Tout cela selon le principe que « Ce qui te manque aujourd'hui peut me manquer demain » – principe naturellement référé non pas à un jugement rationnel mais à un élan de compassion. Conformément à cela, le marchandage (dans les opérations de troc et de prêt) et l'esclavage permanent

(par exemple en conséquence d'une dette) n'avaient cours que dans la morale externe qui s'appliquait seulement dans les rapports avec les personnes extérieures à ces groupes. La religion de communauté a transféré cette ancienne éthique économique de voisinage aux rapports avec le frère dans la foi. L'assistance que les nobles et les riches devaient aux veuves et aux orphelins, à ceux qui, frères dans la foi, étaient malades et appauvris, l'aumône du riche surtout dont dépendaient économiquement les chanteurs sacrés et les magiciens, de même que les ascètes, devinrent les commandements fondamentaux de toutes les religions du monde éthiquement rationalisées. Dès lors, en particulier dans les prophéties de rédemption, la souffrance commune à tous les fidèles fut le principe constitutif de leur rapport communautaire, que cette souffrance soit effective ou toujours menaçante, qu'elle vienne de l'extérieur ou qu'elle soit intérieure. Les prescriptions de morale externe et de morale interne, nées de l'éthique de réciprocité du groupe de voisinage, s'intensifiaient d'autant plus que l'idée de salut était davantage entendue rationnellement et sublimée en morale de conviction. Extérieurement cela allait jusqu'au communisme d'amour fraternel (*brüderlicher Liebeskommunismus*) ; intérieurement jusqu'à la *caritas* comme conviction : amour de celui qui souffre comme tel, du prochain, de tout homme, et finalement de l'ennemi. Eu égard à la conception du monde qui voit dans celui-ci un lieu de souffrance imméritée, les limites du groupe de croyance et le fait que la haine existe apparaissaient comme les conséquences des mêmes imperfections et corruptions affectant tout l'ordre empirique et qui sont responsables de l'existence de la souffrance. Au niveau purement psychologique, l'euphorie particulière à toutes les sortes d'extases religieuses sublimées, agissait généralement dans la même direction. De l'émotion dévote au sentiment de la possession immédiate dans la communion avec Dieu, elles tendaient toutes à confluer dans l'acosmisme d'un amour dépourvu d'objet. Dans les religions de salut, la sainteté profonde et paisible de tous les champions de la bienveillance s'alliait ainsi constamment à une conscience compatissante de l'imperfection naturelle, la leur comme celle de tout homme. Il est vrai qu'en même temps la coloration psychologique comme la signification rationnelle de cette disposition intime pouvait d'ailleurs présenter des caractères très différents. Mais leur exigence éthique de fraternité universelle l'emportait toujours sur toutes les limites des groupes sociaux, y compris souvent celles du groupe de croyance lui-même. Cette fraternité religieuse se heurtait toujours d'autant plus durement aux institutions et valeurs du monde, qu'elle-même était plus loin portée dans ses conséquences. En vérité, d'ordinaire – et c'est ici ce qui importe – ce conflit s'affirmait d'autant plus implacablement que, de leur côté, ces institutions étaient plus rationalisées et sublimées selon leurs lois internes propres.

- 11 Ceci s'est manifesté au maximum dans la sphère économique. Toutes les formes les plus anciennes de manipulation – soit magique, soit mystagogique – des esprits et des dieux visaient à obtenir, dans l'intérêt des individus, la santé, les honneurs, une descendance, et éventuellement un sort meilleur dans l'au-delà, et en plus de tout cela la richesse, comme il va de soi. Et cela vaut pour les mystères d'Éleusis comme pour la religion phénicienne et la religion védique, pour le judaïsme antique, pour l'islam ancien et pour les promesses faites aux pieux laïcs de l'hindouisme et du bouddhisme. En revanche les rapports entre religion sublimée de salut et économie rationalisée étaient de plus en plus tendus. L'économie rationnelle relève de l'activité pratique. Elle est orientée vers des profits qui naissent dans le combat d'intérêts que les hommes se livrent entre eux sur le marché. Sans estimation des prix, donc sans ce combat, pas de calcul possible. L'argent est ce qu'il

y a de plus abstrait et de plus impersonnel dans la vie des hommes. Le monde de l'économie capitaliste, moderne et rationnelle, est né de là ; plus il suivait ses propres lois internes et immanentes, plus tout rapport concevable à une éthique de fraternité religieuse devenait difficile. En vérité, le divorce ne s'accroissait que dans la mesure où ce monde économique devenait plus rationnel et partant plus impersonnel. En effet on pouvait certes régler complètement les rapports entre maîtres et esclaves selon l'éthique, précisément parce qu'il s'agissait de rapports personnels. Mais ce n'était pas possible – du moins pas dans le même sens ni avec le même effet – pour les relations entre les détenteurs variables de lettres d'obligation et les débiteurs d'une banque hypothécaire, inconnus d'eux et également variables, entre lesquels n'existait aucun lien personnel. Quand on cherchait tout de même à établir ce lien, les conséquences étaient celles que nous avons appris à connaître en Chine : le freinage de la rationalité formelle. En effet rationalité formelle et rationalité matérielle entraient en conflit l'une avec l'autre. C'est précisément pour cette raison que les religions de salut – bien que, comme nous l'avons vu, la tendance à une certaine dépersonnalisation de l'amour allant jusqu'à l'acosmisme était latente même chez elles – ont considéré avec méfiance le développement de pouvoirs économiques qui étaient impersonnels, mais en un autre sens, et qui par là même étaient spécialement hostiles à la fraternité. Le *deo placere non potest* a caractérisé de façon durable la position du catholicisme à l'égard de la vie économique, et toutes les méthodes rationnelles de recherche du salut ont mis en garde contre l'attachement à l'argent et à la fortune jusqu'à les faire prendre en horreur. – La dépendance des communautés religieuses elles-mêmes, dans leur propagande et dans l'affirmation de leur existence, par rapport aux moyens économiques, ainsi que leur accommodation aux besoins culturels et aux intérêts quotidiens des masses les forcèrent [cependant] à des compromis dont l'histoire de la prohibition du prêt à intérêt n'est qu'un exemple. Mais pour une véritable éthique de salut cette tension était finalement difficilement surmontable.

- 12 À ce rapport de tension l'éthique religieuse de virtuoses a réagi de la manière apparemment la plus radicale qui soit, par le refus de posséder des biens économiques. La fuite ascétique du monde interdit au moine la propriété individuelle, lui prescrivait de subvenir à ses besoins par son travail, et avant tout de restreindre ses besoins au strict nécessaire. Le paradoxe de toute ascèse rationnelle, qui consiste en ce qu'elle crée elle-même la richesse qu'elle rejette, a pourtant de la même manière tendu un piège au monachisme de tous les temps. Partout temples et cloîtres devinrent eux-mêmes de leur côté des lieux d'économie rationnelle. La fuite contemplative du monde pouvait bien, au niveau des principes, énoncer que le moine, libre de toute propriété, ne devait somme toute jouir que de ce qui lui était offert spontanément par la nature et par les hommes (baies, racines et libres aumônes), car le travail risquait de le distraire de sa concentration sur les biens de salut d'ordre contemplatif : elle en venait tout de même aux compromis (ainsi en Inde) par la création de circonscriptions de mendicité. – Pour échapper fondamentalement à cette tension, il n'y avait que deux voies conséquentes. Paradoxalement l'éthique puritaine de la profession qui, en tant que religiosité de virtuose (*Virtuosenreligiosität*), renonçait à l'universalisme de l'amour, a rationnellement fait de toute activité menée dans le monde un service, inscrit dans la volonté divine, incompréhensible dans son sens ultime mais dès à présent reconnaissable, et une mise à l'épreuve de l'état de grâce ; de ce fait cette éthique accepta également la matérialisation du cosmos économique, certes déprécié avec l'ensemble du monde créé et corrompu, comme néanmoins voulue par Dieu et comme moyen d'accomplir son devoir. C'était là, en

dernière analyse, renoncer en principe à la conception qui fait du salut un but à la portée des hommes et de tout homme, au profit de la conception d'une grâce non motivée mais toujours individualisée. En réalité cette conception non fraternelle ne correspondait plus à une authentique « religion de salut ». Pour une telle religion, seul importait que la fraternité se transcende jusqu'à se transformer en cette bonté que l'acosmisme de l'amour mystique représente d'une façon tout à fait pure, qui surtout ne se demande plus à qui et pour qui elle se sacrifie, qui en fin de compte est encore à peine intéressée par l'homme, bonté qui une fois pour toutes donne sa chemise là où on ne lui demande que son manteau, à tout homme qui se présente, par hasard, sur son chemin, et seulement parce qu'il vient à elle sur ce chemin. Il s'agit d'une authentique fuite hors du monde, sous forme d'un dévouement, sans objet, au premier venu, non pas au nom de l'homme mais uniquement pour le don de soi en tant que tel : selon le mot de Baudelaire, au nom de la « prostitution sacrée de l'âme ».

c) La tension avec la sphère politique

- 13 Pour l'éthique de fraternité, propre aux religions de salut et logique avec elle-même, la tension par rapport aux institutions politiques du monde ne devait pas être moins aiguë. Pour la magie et la religion des dieux fonctionnels, le problème n'existait pas. L'antique dieu de la guerre et le dieu qui garantissait les règles du droit étaient des dieux fonctionnels qui protégeaient des biens quotidiens nullement contestés. Le dieu d'une localité, d'une lignée et d'un empire n'était concerné que par les intérêts des groupes qui lui étaient propres. Comme ces derniers, il avait à lutter contre d'autres dieux, ses semblables, et c'est précisément dans le combat qu'il lui fallait faire la preuve de sa puissance divine. On ne voyait naître de problème qu'avec la destruction de ces limites par des religions universalistes, en particulier donc avec l'émergence du concept de dieu unique ; et il se posait avec force là où ce dieu devait être un dieu de l'« amour », dans les religions de salut, conformément au postulat de fraternité. Et bien entendu ici aussi, comme pour la sphère économique, le problème se posait d'autant plus que l'ordre politique se faisait rationnel. L'appareil d'État bureaucratique remplit ses fonctions objectivement, sans acception des personnes, « *sine ira et studio* », sans haine et par conséquent sans amour. L'*homo politicus* rationnel qui en est membre, de même que l'*homo economicus*, remplit ses tâches de la même façon, y compris le châtement de l'injustice, quand il les exécute dans le sens, le plus idéal qui soit, des règles rationnelles de l'institution étatique du pouvoir. C'est pourquoi, par suite de sa dépersonnalisation, et en dépit des apparences en sens contraire, cet État est, sur plusieurs points importants, moins accessible à une moralisation matérielle que les institutions patriarcales du passé ; celles-ci reposaient, en effet, sur les devoirs de piété individuelle et sur la prise en considération concrète et personnelle des cas particuliers précisément « eu égard à la personne ». En effet, il est inévitable que le jeu d'ensemble des fonctions de la politique intérieure, qui sont celles de l'appareil d'État en matière de justice et d'administration, se règle toujours en fin de compte selon la pratique concrète de la raison d'État, malgré toutes les « politiques sociales » : la finalité absolue en la matière est le maintien (ou la transformation) de la répartition du pouvoir à l'intérieur et à l'extérieur – ce qui, à toute religion universaliste de salut, paraît finalement complètement insensé. Cela valait et vaut à plus forte raison pour la politique extérieure. Le recours à la violence sans fard, comme moyen de contrainte pour l'extérieur mais aussi pour l'intérieur, est tout simplement constitutif de tout groupement politique. Bien plus, dans notre terminologie,

c'est ce qui en fait un groupement politique : l'« État » est ce groupe qui revendique le monopole de la violence légitime – il n'est pas à définir autrement. Au précepte du sermon sur la montagne : « Ne réplique pas au mal par la violence », il oppose : « Tu dois contribuer à la victoire du droit même par la violence – car chacun est personnellement responsable de l'injustice ». Où manquerait ce monopole de la violence légitime, l'« État » ferait défaut : ce serait la porte ouverte à l'« anarchisme » pacifiste. Cependant inéluctablement, selon l'incontournable expérience de tout agir social, force et menace de contrainte engendrent toujours à nouveau la violence. En outre la raison d'État suit ses lois propres, à l'extérieur comme à l'intérieur. Et le résultat de la force ou même de la menace d'user de la force dépend naturellement, en définitive, des rapports de pouvoir et non du droit moral, même quand on considère possible de trouver des critères objectifs d'un tel droit. En tout cas, au regard de toute rationalisation religieuse conséquente avec elle-même, la situation typique qui, en régime d'État rationnel – et par opposition à l'héroïsme naturel sans limites – voit s'affronter dans la lutte pour le pouvoir des groupes ou des porteurs de pouvoir tous également convaincus de leur « bon droit », [cette situation] ne peut apparaître que comme une caricature de l'éthique. Pareillement [pour la conscience religieuse conséquente avec elle-même] mêler Dieu à la lutte politique pour le pouvoir ne peut être qu'une façon inutile d'invoquer le nom divin. Au contraire, exclure du raisonnement politique toute préoccupation éthique peut lui apparaître comme la conduite la plus pure et la seule honnête. Pour elle, toute politique est d'autant plus étrangère à la fraternité qu'elle est plus positive et plus calculatrice, plus dégagée de sentiments violents, colère ou amour.

- 14 L'inimitié entre ces deux sphères, politique et éthique, apparaît de façon particulièrement éclatante lorsque l'une et l'autre atteignent à leur pleine rationalisation ; en effet, sur des points décisifs, la politique contrairement à l'économie peut entrer directement en concurrence avec l'éthique religieuse. La guerre, comme menace réalisée de recours à la force, crée, précisément, dans les communautés politiques modernes, un pathos et un sentiment communautaire ; par là, elle libère chez les combattants un esprit commun de sacrifice inconditionnel ; elle éveille, de surcroît, massivement, des sentiments de dévouement, de pitié et d'amour à l'égard des malheureux, sentiments qui vont bien au-delà des liens naturels. Or les religions n'ont en général rien de semblable à mettre à la place, si ce n'est dans les communautés héroïques de l'éthique fraternelle. En outre la guerre apporte au guerrier lui-même quelque chose d'extraordinaire au sens précis du terme : la sensation qu'il est seul à éprouver, que la mort a un sens et un caractère sacré. Aujourd'hui comme aux temps des armées de partisans, la communauté de l'armée en campagne se vit comme une communauté « à la vie, à la mort » : la plus exaltante qui soit. On connaît la mort, simple lot commun de tout homme, destin qui atteint chacun sans que l'on puisse dire : pourquoi justement lui et précisément à ce moment-là ? – la mort qui met une fin là où, avec le développement et le raffinement des biens culturels croissant indéfiniment, il est raisonnable de penser que tout commence ; la mort simple fatalité... De cette mort-là se distingue le trépas sur le champ de bataille : car ici, et rien qu'ici, dans cette démesure, l'individu peut croire qu'il sait qu'il meurt pour quelque chose ; la cause et la finalité de sa mort peuvent, d'une manière générale, lui apparaître tout à fait évidentes. En dehors de lui, seul celui qui meurt dans l'exercice de sa « vocation » (*im Beruf*) peut se trouver dans ce cas. Alors, cette évidence du sens de sa propre mort est telle que le problème dont les religions de salut ont été amenées à s'occuper – celui du sens de la mort, dans son acceptation la plus large – n'a plus aucune

raison de se poser. Cette capacité à ranger la mort dans la série des événements significatifs et sacrés est finalement à la base de toutes les tentatives faites pour soutenir la dignité spécifique du lien politique né de la violence. Mais la manière dont la mort peut ici être conçue comme significative, se situe tout à fait à l'opposé d'une théodicée de la mort telle qu'elle s'exprime dans une religion de fraternité. Pour celle-ci, la fraternité du groupe d'hommes liés par la guerre n'a, semble-t-il, pas d'autre valeur que celle d'une réaction involontaire à la brutalité techniquement raffinée du combat, et cette consécration laïque de la mort guerrière n'est guère que la transfiguration du fratricide. Mais justement ce caractère hors du commun que la fraternité guerrière et la mort à la guerre partagent avec le charisme de sainteté et l'expérience de la communion avec Dieu, pousse à son point extrême la concurrence entre les deux sphères politique et religieuse.

- 15 Ici aussi il n'y a que deux solutions conséquentes. D'un côté : pour le particularisme de la grâce, propre à l'ascèse puritaine de la vocation appuyée sur la croyance à d'indubitables commandements d'un Dieu révélé, même s'il est par ailleurs totalement incompréhensible ; or la volonté de ce Dieu consiste en ceci, que ses commandements doivent être imposés à ce monde des créatures, soumis à la violence et à la barbarie éthique, et éventuellement par le moyen propre à ce monde, c'est-à-dire la force. Mais alors cela signifie au moins que, dans l'intérêt pour l'antipolitisme radical de la recherche mystique du salut, toute de bonté acosmique et de fraternité – comme en témoignent la règle de « ne pas répliquer au mal » et celle de « tendre l'autre joue » : préceptes nécessairement vulgaires et indignes pour toute éthique de héros, sûre d'elle-même et s'en tenant au monde – il faut se soustraire à la pratique de la violence qui est inséparable de toute action politique. Toutes les autres solutions sont hypothéquées de compromis ou de conditions irrecevables ou nécessairement malhonnêtes au regard d'une véritable éthique de fraternité. – Quelques-unes de ces solutions suscitent quand même un intérêt de principe en tant que types.
- 16 Toute organisation de salut, instituée pour répandre universellement la grâce, se sentira responsable, devant Dieu, des âmes de tous les hommes ou au moins de tous ceux qui lui ont été confiés. De ce fait, elle se sentira autorisée à (et obligée de) s'opposer par la force brutale au danger qu'est pour elle l'erreur doctrinale ; elle pourra et devra favoriser la diffusion des moyens de grâce qui procurent le salut. Même un mouvement religieux qui réserve le salut à une aristocratie entraîne l'apparition de ce militant actif qu'est le « combattant de la foi », là où, comme dans le calvinisme (et d'une autre façon dans l'islam), il est chargé, pour la gloire de Dieu et suivant son ordre, de dompter le monde du péché. En même temps il distingue la guerre « sainte » ou « juste » – c'est-à-dire celle qui est entreprise dans l'intérêt de la foi pour exécuter l'ordre divin et qui, en un certain sens, est donc toujours une guerre de religion – de toutes les autres entreprises guerrières qui sont absolument profanes et par là même profondément dévaluées. C'est pourquoi il refusera l'obligation de prendre part à de telles guerres entreprises par les pouvoirs politiques et qui ne sont ni saintes ni conformes à la volonté de Dieu – c'est ce que fit, en prenant position contre l'obligation militaire, la victorieuse « armée des saints » commandée par Cromwell. Le « combattant de la foi » préfère le mercenariat à l'obligation du service militaire. En cas de violation de la volonté divine, surtout eu égard à la foi, le précepte selon lequel on doit obéir à Dieu plus qu'aux hommes le conduira logiquement à la révolution active de la foi. La prise de position, par exemple, du luthéranisme institutionnel fut exactement inverse. Refusant la guerre de religion et le droit de résistance active à la profanation de la foi, qui constituaient à ses yeux une façon

arbitraire de mêler le salut aux affaires de pouvoir, elle ne connaissait dans ce domaine que la résistance passive ; par contre elle approuvait l'obéissance aveugle à l'autorité publique, même là où celle-ci imposait une guerre sans rapport avec la foi religieuse, parce que c'était l'autorité publique et non l'individu qui en portait la responsabilité, et parce que, contrairement à une institution universaliste (catholique) de salut, la religion luthérienne reconnaissait l'autonomie éthique des institutions du pouvoir temporel. Cet élément de religiosité mystique, qui fut propre au christianisme personnel de Luther, n'est pas porté ici jusqu'au bout de lui-même. En effet, la recherche de salut proprement mystique ou spiritualiste (*pneumatische*), religieusement charismatique, des virtuoses religieux a toujours été apolitique ou antipolitique conformément à sa nature. Il est vrai qu'elle a volontiers reconnu l'autonomie des institutions laïques mais seulement pour en inférer logiquement leur caractère radicalement diabolique ou, à tout le moins, pour prendre à leur égard ce point de vue d'indifférence absolue qui s'exprimait dans la maxime : « Rendez à César ce qui est à César » (car à quoi cela sert-il pour le salut ?).

- 17 Les positions empiriques, extrêmement différentes les unes des autres et historiquement exemplaires, que les religions ont prises à l'égard de l'action politique, ont été conditionnées par l'engagement spécifique des organisations religieuses dans les intérêts et les conflits de pouvoir, par l'inévitable relâchement des rapports d'extrême tension à l'égard du monde en faveur de compromis et d'opérations relativisatrices, par l'aptitude et l'habitude des organisations religieuses en ce qui concerne la domestication politique des masses, et par le besoin que les pouvoirs en place ont tout particulièrement de consacrer religieusement leur légitimité. Dans presque tous les cas, on a abouti à des formes de relativisation des valeurs religieuses de salut et de leur autonomie éthique rationnelle. Le type pratiquement le plus significatif en l'occurrence a été l'éthique sociale « organique ». Diffusée sous des formes multiples, sa conception de la vocation a constitué le contre-exemple fondamentalement le plus important qui ait été opposé aux représentations de l'ascèse intramondaine.
- 18 Cette éthique organique (là où elle est étayée religieusement) se situe aussi sur le terrain de la « fraternité ». Mais contrairement à l'acosmisme de l'amour mystique, elle est régie par une exigence de fraternité cosmique et rationnelle. L'inégalité pratiquement constatée dans la répartition du charisme religieux en est le point de départ. Ce qui lui est insupportable, c'est précisément que conformément à cela le salut ne soit accessible qu'à quelques-uns et non à tous. Pour cette raison, son éthique sociale cherche justement à ce que cette inégalité des qualifications charismatiques et la division profane en ordres puissent coïncider en un monde de prestations voulues par Dieu et ordonnées selon une division par profession : un monde au sein duquel des devoirs déterminés sont dévolus à chaque individu et à chaque groupe en fonction du charisme personnel et de la position économique-sociale arrêtée par le sort. En règle générale ces devoirs servent à acquérir une situation (sociale) agréable à Dieu en dépit de tout ce qu'elle peut tenir du compromis. Cette situation est interprétée à la fois comme providentielle et socialement utile. Eu égard à la corruption du monde, elle rend au moins possible une relative maîtrise du péché et de la souffrance tout en permettant que le plus grand nombre possible d'âmes menacées soient délivrées et préservées en vue du royaume de Dieu. Nous apprendrons bientôt à connaître la théodicée qui résulte de la doctrine indienne du Karma et qui est beaucoup plus fondée sur l'affectivité, point de vue précisément inverse d'une pragmatique du salut orientée par les seuls intérêts individuels en dehors de toute conception organique de la société. Sans cette liaison très exceptionnelle, toute éthique

sociale organique, au regard d'une éthique religieuse de la fraternité mystique absolue, demeure irrémédiablement un accommodement aux intérêts des couches sociales privilégiées, tandis que, du point de vue de l'ascèse intramondaine, il lui manque d'être intérieurement poussée à la rationalisation éthique de la vie individuelle. En effet, lui fait alors défaut l'incitation à la formation rationnelle et méthodique de la vie de l'individu en vue de son salut. En revanche, du point de vue de la pragmatique organique du salut, l'aristocratie de l'ascèse intramondaine avec son objectivation rationnelle des règles de vie doit apparaître comme la forme la plus dure d'indifférence et d'absence de fraternité ; tandis que l'aristocratie du mystique n'est, toujours de ce point de vue, que jouissance raffinée et, en vérité, non fraternelle d'un charisme personnel, l'acosmisme non méthodique de l'amour n'étant pour lui qu'un moyen égoïste de recherche personnelle du salut. Toutes deux, ascèse et mystique, condamnent finalement le monde social au non-sens absolu ou du moins elles ont pour effet de rendre complètement inintelligibles les intentions divines à son égard. Le rationalisme propre à la conception religieuse organique de la société ne supporte pas cette inintelligibilité et cherche, de son côté, à comprendre le monde comme un cosmos qui, malgré toute la dépravation du péché, porte en soi les traces du plan divin, et qui est donc au moins relativement rationnel. Mais pour le charisme absolu des religions de virtuoses, cette façon de relativiser est justement ce qui est véritablement condamnable et étranger au salut.

- 19 De même que l'activité rationnelle, économique ou politique, suit ses propres lois internes, de même toute autre activité rationnelle au sein du monde demeure inséparablement liée à ces conditions du monde étrangères à toute fraternité qui sont obligatoirement ses moyens et ses fins ; il s'ensuit que, d'une manière ou d'une autre, ses rapports à l'éthique de fraternité deviennent tendus. Cependant elle est aussi, en elle-même, porteuse d'une tension profonde. Elle paraît ne fournir aucun moyen de répondre à ce qui est bien la première de toutes les questions : de quel lieu définit-on la valeur éthique d'une action dans un cas particulier ; est-ce à partir du résultat ou de la valeur en quelque sorte moralement décisive qui serait propre à cet acte en lui-même ? Elle ne permet donc pas de savoir si et dans quelle mesure la responsabilité de l'agent quant aux conséquences de ses actes doit sanctifier les moyens ou inversement si la valeur de la conviction qui porte l'action justifie cet agent à refuser la responsabilité des conséquences, pour la reporter sur Dieu, ou sur le vice et la bêtise que Dieu tolère dans le monde. La sublimation de l'éthique religieuse par l'éthique de la conviction inclinera au dernier terme de l'alternative : « le chrétien fait ce qui est droit et s'en remet à Dieu du résultat ». Mais mettre en œuvre ce principe de manière effectivement conséquente aboutit à condamner l'acteur social à l'irrationalité de fait en face des lois qui régissent le monde dans son autonomie³. De ce point de vue l'exaltation dans la recherche du salut peut logiquement conduire à accroître l'acosmisme jusqu'à refuser toute action entrant dans la catégorie des moyens et des fins, comme mondaine et étrangère à Dieu. Nous le verrons, cela fut le cas dans divers contextes logiques, depuis l'image biblique du lys des champs jusqu'à des formulations se situant davantage au niveau des principes, par exemple dans le bouddhisme.
- 20 L'éthique sociale organique est partout une puissance éminemment conservatrice, hostile à toute révolution. En revanche, d'autres conséquences, révolutionnaires, peuvent parfois résulter de la religion de virtuoses. Naturellement ce n'est le cas que si les intéressés se refusent à reconnaître comme qualité permanente à toute créature la logique même de la violence : à savoir qu'elle appelle à son tour la violence, et qu'elle provoque seulement des

changements dans les personnes, ou tout au plus dans les méthodes d'une domination qui reste celle de la force. Cependant le caractère révolutionnaire peut, selon son genre, prendre deux formes principales. L'une relève de l'ascétisme intramondain, surtout là où il permet d'opposer aux institutions empiriques corrompues de ce monde créé, un « droit naturel » absolu et divin dont la réalisation en vient à relever du ressort de la religion, selon la maxime qui de quelque façon est valable partout dans les religions rationnelles et d'après laquelle on doit obéir à Dieu plus qu'aux hommes. Type : les révolutions authentiquement (*genuin*) puritaines dont on trouve aussi les homologues ailleurs. Cette attitude correspond tout à fait à l'obligation de faire la guerre de la foi. Il en va autrement avec le mystique, chez qui le déplacement psychologique de la possession de Dieu à la possession par Dieu est toujours possible. Ceci se révèle significativement possible quand s'allume l'espoir eschatologique de l'entrée imminente dans une ère de fraternité acosmique, donc quand on cesse de croire que la tension est éternelle entre le monde et l'empire irrationnel de la rédemption dans l'au-delà. Le mystique devient alors sauveur et prophète. Mais les commandements qu'il proclame n'ont rien de rationnel. En tant que produits de son charisme, ce sont des révélations de caractère concret, et le rejet radical du monde tourne facilement à l'anomisme radical. Les lois du monde sont sans valeur aux yeux de ceux qui ont reçu l'assurance d'être possédés de Dieu : *πάντα μοι ἔξεστιν*. C'est sur ce fondement que de quelque manière repose toute chiliastique jusqu'à la révolution anabaptiste. Pour qui le salut vient de ce qu'il « possède » Dieu, le mode d'action n'a justement aucune signification quant au salut. Nous trouverons de semblables choses dans le *djivanmukhti* indien.

- 21 Si l'éthique religieuse de fraternité entretient des rapports tendus avec les lois internes propres à l'agir profane rationnel en finalité, ce n'est pas moins le cas avec les puissances de la vie mondaine dont l'essence est foncièrement a-rationnelle ou antirationnelle. Cela se vérifie en particulier avec celles qui relèvent de la sphère esthétique et celles qui appartiennent à la sphère érotique.

d) La tension avec la sphère esthétique

- 22 Le fond religieux magique est en rapport très intime avec la première de ces deux sphères. Les idoles, icônes et autres produits de l'art religieux ; la stéréotypie magique de procédés de fabrication éprouvés, qui, en fixant un style, constitue le premier pas vers la victoire sur le naturalisme ; la musique comme moyen d'extase ou d'exorcisme ou de magie apotropaïque ; les magiciens en qualité de chanteurs et danseurs sacrés ; les rapports de tonalité qui, expérimentés dans les pratiques magiques et ayant de ce fait la stéréotypie de la magie, apparaissent comme les degrés les plus précoces de l'échelle musicale ; les pas de danse, essayés à des fins magiques comme moyen d'extase et qui constituent l'une des sources de la rythmique ; les temples et les églises en tant qu'ils sont les plus grands de tous les bâtiments dont l'uniformisation créatrice de style tient, pour ce qui est de l'œuvre architecturale, à ce que les fonctions de ces édifices sont déterminées une fois pour toutes et, pour ce qui est des formes de construction, à ce qu'elles ont été expérimentées magiquement ; les décors et mobiliers d'église de toutes sortes, qui sont autant d'objets d'art décoratif associés à la richesse des temples et des églises, richesse conditionnée par le zèle religieux : tout ceci a eu pour effet que d'une part la religion fut une source intarissable de possibilités de développement artistique, que d'autre part elle a entraîné la stylisation par fixation de la tradition. Pour l'éthique

religieuse de fraternité comme pour le rigorisme *a priori*, l'art en tant qu'il est porteur d'effets magiques est non seulement déprécié mais directement suspect. Il va de soi que, d'un côté, la sublimation de l'éthique religieuse et de la recherche de salut, de l'autre, le déploiement des lois internes propres à l'art tendent également à ce que se dégage un rapport de tension croissante. Toute religion sublimée de salut ne s'intéresse qu'au sens des choses et des actes qui ont de l'importance pour le salut, non à leur forme. À ses yeux la forme est sans valeur ; elle renvoie à l'accidentel, à l'ordre de la créature, à ce qui détourne du sens. Certes, du côté de l'art, le rapport primitif peut précisément alors rester ce qu'il est ou bien il peut toujours de nouveau s'établir, aussi longtemps et aussi souvent que l'intérêt conscient de celui qui perçoit (*Rezipierenden*) l'œuvre d'art s'attache naïvement au contenu plutôt qu'à la forme, et aussi longtemps que le créateur en ressent la réalisation ou bien comme charisme (originellement magique) de « savoir faire », ou bien comme libre jeu. Mais le développement de l'intellectualisme et la rationalisation de la vie changent cette situation. L'art se constitue désormais en un cosmos de valeurs propres, toujours plus conscientes, plus cohérentes, plus autonomes. Il revêt une fonction de libération intramondaine, quelle que soit la définition qu'on donne à ce terme : libération du quotidien et aussi, avant tout, libération de la pression croissante du rationalisme théorique et pratique. Mais cette prétention le place en situation de concurrence directe avec les religions de salut. Toute éthique religieuse rationnelle doit se tourner contre cette libération irrationnelle et intramondaine comme à rencontre d'un règne de la jouissance, de son point de vue irresponsable : un règne de secrète indifférence. En réalité, refuser la responsabilité d'un jugement éthique comme c'est le cas dans les siècles intellectualistes, en partie par besoin subjectiviste, en partie par crainte de paraître attaché à des préjugés traditionnels et philistins, incline à convertir les jugements de valeur, au sens éthique du terme, en jugements de goût (« sans goût » au lieu de « mauvais »), dont le caractère irrévocable clôt toute discussion. La « validité universelle » de la norme éthique crée au moins un esprit communautaire dans la mesure où l'individu qui fait face à une manière d'agir en la refusant sur le plan éthique et en s'y accommodant sur le plan humain, se soumet à la norme tout en n'ignorant pas sa propre misère de créature. En opposition à cette attitude éthique, cette fuite devant la nécessité d'une prise de position morale rationnelle peut être considérée par la religion de salut comme une forme très poussée de conduite non fraternelle. D'un autre côté cependant, aux yeux de l'artiste comme à ceux de l'amateur d'émotion esthétique, la norme éthique en tant que telle pourra facilement passer pour violation de ce qui est le plus proprement créatif et personnel. La forme la plus irrationnelle de conduite religieuse individuelle, l'expérience mystique, est dans son essence la plus intime non seulement étrangère à la forme, inexprimable plastiquement et indicible, mais ennemie des formes, précisément parce que c'est du sentiment que toute forme a disparu qu'elle croit pouvoir attendre l'entrée dans le Tout-un, au-delà de toute espèce de limitation et de mise en forme. Elle n'interprète l'indubitable parenté psychologique entre l'émotion artistique et l'émotion religieuse que comme le symptôme de la nature diabolique de cette dernière. Justement, la musique, le plus « intérieur » des arts, peut dans sa forme la plus pure, c'est-à-dire la musique instrumentale, passer, de par son autonomie par rapport à la vie intérieure, pour une forme illusoire et irresponsable de l'expérience religieuse essentielle. La prise de position bien connue du concile de Trente sur la musique peut se ramener à ce sentiment. L'art devient alors « idolâtrie de la créature », pouvoir concurrent et illusion mystifiante ; représenter et symboliser les choses religieuses n'est alors rien d'autre que blasphémer.

- 23 À dire vrai, dans la réalité empirique de l'histoire, cette parenté psychologique a toujours conduit de nouveau à ces alliances, décisives pour le développement de l'art, qu'ont conclues la plupart des religions, d'autant plus systématiquement qu'elles voulaient être des religions de masse et qu'elles étaient donc renvoyées à l'action de masse et à la propagande émotionnelle. À l'égard de l'art, et par suite de la tension interne [déjà dite], la religiosité virtuose authentique s'est toujours montrée la plus dure, aussi bien dans sa version ascétique active que dans sa version mystique ; et à vrai dire, elle était d'autant plus sévère qu'elle mettait davantage l'accent sur la transcendance divine ou sur l'extramondanité de la rédemption.

e) La tension avec la sphère érotique

- 24 Comme c'est le cas avec la sphère esthétique, l'éthique religieuse de fraternité, propre aux religions de rédemption, entretient aussi un rapport de vive tension avec la plus grande force vitale irrationnelle : l'amour sexuel. Et il est vrai qu'ici aussi ce rapport est d'autant plus âpre que d'une part la sexualité est plus sublimée, que d'autre part l'éthique de fraternité a développé ses conséquences de façon plus radicale. Ici aussi le rapport originel entre les deux sphères était très intime. Les relations sexuelles s'intégraient très souvent à l'orgie mystique⁴, la plupart du temps la prostitution sacrée – qui n'avait rien à voir avec la prétendue « promiscuité originelle » – était une séquelle de cette phase où toute extase passait pour « sacrée ». La prostitution profane, hétérosexuelle comme homosexuelle, était vieille comme le monde et souvent assez raffinée (cf. l'éducation des tribades chez les peuples dits primitifs). Leur transfert à la forme juridique du mariage s'est effectué de façon fluide en passant par nombre de formes intermédiaires. Concevoir le mariage comme une affaire économique tendant à la protection de la femme et à l'éducation de l'enfant, et en outre le concevoir comme une institution importante pour le sort dans l'au-delà, compte tenu des sacrifices offerts aux ancêtres par leurs descendants en vue d'obtenir des enfants, ce sont des conceptions universelles préprophétiques qui, pour cette raison, n'ont encore rien à voir avec l'ascèse en soi. Comme toute autre fonction, la vie sexuelle en tant que telle avait ses esprits et ses dieux. Une certaine tension n'apparaissait que dans la très ancienne chasteté des prêtres, temporaire et cultuelle. Cette tension provenait de ce que, du point de vue du rituel strictement stéréotypé d'un culte communautaire régulier, la sexualité passait déjà aisément pour spécifiquement démoniaque. Mais par la suite ce ne fut pas en effet par hasard que les prophéties et même les règles de vie contrôlées par les prêtres ont, presque toutes sans exception notable, réglementé les rapports sexuels au profit du mariage. Ainsi se traduit l'opposition de toute réglementation rationnelle de la vie à l'orgie magique et à toute espèce de formes irrationnelles d'ivresse. Des deux côtés, des phases ultérieures de développement ont ensuite provoqué un nouvel accroissement de tension. Ainsi, la sexualité s'est sublimée en érotisme et en a fait – contrairement au naturalisme terre à terre des paysans – une sphère consciemment cultivée et extra-quotidienne, ce qui ne veut pas dire seulement ni nécessairement étrangère aux conventions. La chevalerie a bien pris soin de donner des règles à l'érotisme ; bien sûr, d'une manière caractéristique, en gardant voilé ce qui constitue la base naturelle et organique de la sexualité. C'est justement dans cette distance prise par la sexualité par rapport à un naturalisme sans préjugé que résidait son caractère extra-quotidien. Ce développement, dans sa raison d'être et sa signification, fut cependant inscrit dans le contexte universel de la rationalisation et de l'intellectualisation de la culture.

- 25 Nous allons nous remémorer brièvement les stades de ce développement en choisissant les exemples que nous donne l'Occident.
- 26 Séparer du cycle organique de la vie paysanne les valeurs intrinsèques de la vie de l'homme et enrichir progressivement la vie par des contenus culturels considérés comme supra-individuels, qu'ils soient intellectuels ou de tout autre nature, ces deux processus, en écartant du naturel tout ce qui fait l'existence humaine, ont accentué la position privilégiée de l'érotisme jusqu'à en faire le domaine de la jouissance en toute conscience (au sens le plus sublime du terme). Pourtant et précisément pour cette raison, l'érotisme fut considéré comme la porte ouverte à ce qu'il y a de plus irrationnel mais aussi de plus concret dans la vie face aux dispositifs de la rationalisation. Le degré et la manière dont s'est effectuée cette valorisation de l'érotisme en tant que tel ont extraordinairement varié au cours de l'histoire. Par la fermeté du sentiment qui animait une troupe de guerriers, la possession des femmes et le combat pour les femmes étaient à peu près équivalents au combat mené pour le butin et pour la conquête du pouvoir. Chez les Grecs de la période pré-classique au temps du romantisme chevaleresque, une déception amoureuse pouvait être pour le poète Archilochos une expérience d'importance considérable et durable ; le rapt d'une femme pouvait être considéré comme la cause d'une guerre héroïque sans précédent. Chez les tragiques, les réminiscences mythiques faisaient encore de l'amour sexuel une véritable puissance fatale. Et dans l'ensemble c'est une femme, Sapho, que les hommes n'ont pu égaler en fait d'aptitude à l'expérience érotique. Sur ce chapitre, cependant, comme l'indiquent tous les témoignages du temps, l'âge classique grec, c'est-à-dire la période des hoplites, eut une conception extrêmement terre à terre de l'amour, plutôt plus terre à terre que celle des couches cultivées de la société chinoise. Ce qui ne veut pas dire que cet âge n'ait plus connu la gravité de l'amour. Ce n'est pas cela qui le caractérisait mais le contraire : on se souvient – malgré Aspasia – du discours de Périclès, surtout de la sentence célèbre de Démosthène⁵. Au regard du caractère exclusivement masculin de cette époque de la « démocratie », notre façon de parler de nos aventures amoureuses avec des femmes comme si elles fixaient notre destin pour la vie aurait presque passé pour sentimentalité de collégiens selon notre vocabulaire. Le « camarade », le garçon, était l'objet d'une recherche menée avec tout le cérémonial de l'amour, occupant précisément une position centrale dans la culture grecque. Par conséquent, l'Eros platonicien, dans toute sa magnificence, demeure un sentiment fortement tempéré : dans cette relation la beauté de la passion des bacchantes n'était pas officiellement acceptée en tant que telle.
- 27 La possibilité d'une problématique et d'une catégorie essentielle du tragique fut introduite dans la sphère érotique avant tout par des exigences explicites de responsabilité qui, en Occident, vinrent du christianisme. L'insistance sur la valeur de la sensation purement érotique se développa cependant en premier lieu et avant tout dans les conditions culturelles où naquirent les notions féodales de l'honneur. C'est ainsi notamment que la symbolique chevaleresque de la vassalité fut transférée dans les relations sexuelles exaltées par l'érotisme ; le plus souvent chaque fois que, comme ce fut le cas au Moyen Âge, quelques combinaisons furent consenties avec une religiosité crypto-érotique ou directement avec l'ascèse. L'amour courtois des chevaliers fut, comme l'on sait, un service érotique de vassalité non pas auprès des demoiselles mais exclusivement auprès de femmes mariées par ailleurs ; ce service comportait des nuits d'amour théoriquement abstinentes, et une casuistique codifiée des obligations. On avait là le début de la « mise à l'épreuve » de l'homme non pas face à son semblable mais – et

c'était là un contraste saisissant avec le masculinisme des Grecs – contre ce qui faisait l'intérêt érotique de la « dame », concept qui précisément ne s'est pas constitué que par cette fonction. La convention de la Renaissance, tout en se déprenant de l'ascèse chrétienne de la chevalerie, était encore – dans sa grande diversité d'ailleurs – essentiellement liée à la rivalité masculine et donc apparentée aux conventions de l'Antiquité. Le passage de cette convention qui existait encore aux alentours du temps du *Cortegiano*⁶ et des shakespeariens, à l'intellectualisme de la culture de salon, de plus en plus dégagé de l'esprit militaire, devait développer une nouvelle intensification du caractère spécifiquement sensuel pris par l'érotisme. Cette culture de salon reposait sur la conviction que la conversation entre personnes des deux sexes constituait une force créatrice de valeur ; la sensualité érotique manifeste ou latente et la rivalité devant la dame devenant l'excitant indispensable de cette conversion. Depuis les *Lettres portugaises* la problématique féminine concrète de l'amour est devenue un objet de commerce intellectuel spécifique, et la correspondance amoureuse est devenue « littérature ». La dernière phase d'accentuation de l'érotisme s'est accomplie sur le terrain des cultures intellectualistes, finalement là où il est entré en conflit avec l'ascétisme qui caractérise inévitablement l'apparition de l'homme professionnel. Sous ce rapport de tension avec le quotidien, dans ce qu'il a de rationnel, la vie sexuelle sortie de son cadre quotidien, donc en particulier la sexualité hors mariage, pouvait apparaître comme le seul lien qui rattachait encore à la source de toute vie cet homme qui avait tourné le dos à l'antique existence paysanne, simple et organique. Apparus alors la formidable accentuation de la valeur accordée à la sensation spécifique d'être libéré du rationnel au sein même du monde. À cette libération d'ailleurs considérée comme un triomphe heureux correspondit, dans son radicalisme, un refus non moins inévitablement radical de la part de toute éthique de rédemption, qu'elle soit extra- ou ultramondaine. Pour elle, en effet, c'était sur ce point que le triomphe de l'esprit sur le corps devait atteindre son sommet : de ce point de vue, la vie sexuelle pouvait apparaître comme le seul rapport indestructible et indéracinable avec l'animalité. Mais cette tension, dans le cas où le domaine de la sexualité était systématiquement cultivé, devait devenir, de la façon la plus vive et la plus inévitable, une sensation érotique de haute qualité, réinterprétant et transfigurant tout ce qu'il y a de purement animal dans la relation sexuelle, au moment même où la religion de salut prenait le caractère de religion d'amour, faite de fraternité et d'amour du prochain. Il en était ainsi justement parce que, dans les conditions indiquées, la relation érotique semble garantir à un degré suprême l'accomplissement de l'exigence amoureuse, autrement dit la communication directe entre les âmes, d'humain à humain. En opposition aussi radicale que possible à tout ce qui est objectif, rationnel et universel, le don de soi sans limite naît ici de la signification singulière que tel être unique, dans son irrationalité même, revêt pour tel autre être unique (et rien que pour lui). Du point de vue de l'érotisme, cette signification et donc la valeur de la relation elle-même s'expliquent par la possibilité d'une communauté qui évoque le sentiment d'une unification complète où le « tu » s'évanouit ; une communauté si intense qu'on l'interprète « symboliquement » – sacramentellement. C'est précisément à partir de ce caractère injustifiable et inépuisable de l'expérience personnelle, tout aussi incommunicable que l'est la « possession » mystique, et non seulement en vertu de l'intensité de l'expérience, mais bien en fonction de la réalité immédiatement possédée, que l'amant se sait implanté au sein de ce qui est la vie véritable, éternellement inaccessible à toute sollicitation rationnelle, ayant ainsi échappé aux froides mains squelettiques des règles rationnelles comme à l'insensibilité du quotidien. Lui qui se sait

relié à ce qu'il y a de plus vivant s'oppose aux expériences (pour lui) sans objet, du mystique, comme à un empire blafard de derrière le monde. La gravité qui caractérise l'érotisme intellectualiste est à l'amour courtois des chevaliers – contre lequel il affirme de nouveau mais consciemment l'ancrage naturel de la sexualité, comme force créatrice incarnée – ce que l'amour conscient de l'homme mûr est à l'exaltation passionnée du jeune homme. Une éthique religieuse de fraternité conséquente avec elle-même s'oppose à tout ce qui lui est radicalement hostile. Non seulement cette sensation de salut purement terrestre fait – du point de vue de cette éthique – la plus vive concurrence au dévouement à un dieu supra-mondain ou à un ordre éthico-rationnel divin, ou à la seule fusion mystique « authentiquement » proposée à l'individu ; mais encore certaines relations de parenté psychologique entre les deux domaines aggravent la tension. L'érotisme le plus raffiné et certaines formes sublimées de piété héroïque sont susceptibles de se substituer l'un à l'autre psychologiquement et physiologiquement. Au contraire de ce qui se passe pour l'ascèse rationnelle active, qui rejette la sexualité en raison de son irrationalité et qui est ressentie par l'érotisme comme une puissance mortellement hostile, ce rapport d'équivalence se manifeste spécialement en matière d'intimité mystique avec Dieu ; avec pour conséquence possible soit la vengeance raffinée de l'animalité, qui de tout temps menace et peut être mortelle, soit un dérapage immédiat du domaine divin du mystique dans celui du trop humain. C'est précisément cette proximité psychologique qui accroît naturellement leur profonde inimitié de sens. Du point de vue de toute éthique religieuse de fraternité, la relation érotique est, nécessairement, d'autant plus attachée à l'animalité, d'une façon subtile tout à fait spécifique, qu'elle se montre plus raffinée. Inévitablement elle est considérée par l'éthique religieuse comme un rapport conflictuel. D'abord, bien sûr, parce qu'elle implique une rivalité et une volonté de posséder qui exclut les tiers ; mais aussi et surtout parce qu'elle est violence faite à l'âme du partenaire le moins brutal. Violence très profonde parce que jamais perçue comme telle par les intéressés eux-mêmes ; jouissance de soi dans l'autre, elle est perverse parce qu'elle simule le don de soi dans ce qu'il a de plus humain. Aucune relation purement érotique ne se considère fondée – et par là légitimée, mais en un sens complètement non éthique – que par une mystérieuse détermination, celle d'un *destin* réciproque, au sens le plus haut du terme. Cependant pour une religion de salut ce « destin » n'est rien d'autre que le pur hasard de l'embrasement passionnel. La possession pathologique ainsi fondée, les idiosyncrasies, la perte de toute mesure et de toute justice objective qui en découlent, passent nécessairement à ses yeux pour le reniement le plus total de tout amour fraternel et de tout service de Dieu. Se prenant pour de la « bonté », l'euphorie de l'amant heureux est marquée par le besoin amical d'inventer sur le champ de joyeux airs à l'adresse du monde entier ou de se montrer comme par enchantement naïvement empressé à faire le bonheur ; elle rencontre toujours, à cause de cela même, la raillerie glacée de l'éthique, de fraternité radicale à fondement authentiquement religieux : ceci apparaît bien, par exemple, dans les passages psychologiquement les plus décisifs des premières œuvres de Tolstoï⁷. En effet pour cette éthique l'érotisme le plus raffiné demeure justement une relation nécessairement exclusive dans ce qu'elle a de plus intime, de plus subjectif, au sens le plus fort du terme, et de plus absolument incommunicable. De tous ces points de vue, elle constitue donc, nécessairement, le pôle opposé de toute fraternité d'orientation religieuse. Sans compter que le caractère passionnel de cette relation passe déjà tout naturellement pour une perte indigne de maîtrise de soi, et pour un oubli de l'orientation soit selon les normes, voulues par Dieu, de la raison, soit vers la « possession » mystique

de la divinité. Pour l'érotisme, en revanche, la « passion » véritable est en soi typique de la beauté, et son rejet un blasphème.

- 28 Pour des raisons psychologiques tout aussi bien que sémantiques, l'ivresse érotique s'accorde avec la seule religion orgiaque, dans son caractère extra-quotidien et pourtant, en un sens particulier, intramondain. La reconnaissance de la fin du mariage, la *copula carnalis*, comme « sacrement » dans l'Église catholique est une concession à ce sentiment. Non sans réticences internes très vives, mais en vertu de ses capacités de suppléance psychologique, l'érotisme tombe facilement dans un rapport, inconscient et instable, de substitution ou de fusion avec la mystique à la fois extra-mondaine et extra-quotidienne ; de ce rapport résulte très facilement la chute (*Kollaps*) dans l'orgiaque. L'ascèse rationnelle intramondaine (ascèse de la profession) ne peut accepter que le mariage rationnellement réglementé, en tant qu'il est une des institutions établies par Dieu pour une créature désespérément corrompue par la concupiscence, et au sein duquel il s'agit de vivre selon ces fins rationnelles que sont la procréation et l'éducation des enfants, l'avancement mutuel dans l'état de grâce. Quant au raffinement qui tend à l'érotisme, il faut le rejeter comme une idolâtrie de la pire espèce. Par ailleurs, l'ascèse intramondaine établit précisément la sexualité originellement naturelle, païenne, non sublimée dans l'ordre rationnel du créé. Cependant tous les composants de la passion sont alors considérés comme des séquelles de la chute, sur lesquelles, selon Luther, « Dieu ferme l'œil » pour éviter le pire. L'ascèse rationnelle extra-mondaine (ascèse active du moine), refuse aussi la passion et, de ce fait, tout ce qui est sexuel, en tant que puissance diabolique qui menace le salut.
- 29 C'est l'éthique des quakers (telle qu'elle s'exprime dans les lettres de William Penn à sa femme) qui, au-delà de l'explication luthérienne assez grossière du sens du mariage, réussit le mieux à atteindre une interprétation véritablement humaine de ses profondes valeurs religieuses. D'un point de vue résolument intramondain, seule la liaison avec l'idée de responsabilité éthique mutuelle – donc une catégorie relationnelle hétérogène à la sphère érotique à l'état pur – peut justifier l'impression qu'il peut y avoir quelque chose de très singulier et de très élevé dans les changements qui affectent un sentiment amoureux conscient de sa responsabilité, dans l'ensemble de ses nuances au cours d'une vie et « jusqu'au *pianissimo* du très grand âge », en particulier dans la garantie que les partenaires s'apportent mutuellement et dans la façon dont ils deviennent redevables l'un à l'autre (au sens de Goethe). Il est rare que la vie nous offre cela sans mélange ; que celui qui se le voit offrir parle de bonheur et de faveur du destin et non de « mérite » personnel.
- 30 Le refus de s'abandonner jamais librement à des expériences existentielles très intenses comme sont l'art et l'expérience érotique, n'est certes, en soi, qu'une attitude négative. Mais l'on saisit facilement que ce refus pouvait accroître la force avec laquelle des énergies se précipitaient dans le courant des entreprises rationnelles, éthiques tout autant que purement intellectuelles.

f) La tension avec la sphère intellectuelle

- 31 Mais en vérité, la tension consciente entre la religion et la sphère des connaissances théoriques est, en définitive, la plus forte parce qu'elle est, plus que toute autre, affaire de principes. Il n'y a de ferme unité entre les deux sphères que là où, comme nous avons appris à la connaître en Chine, règnent la magie et la représentation purement magique

du monde. La reconnaissance mutuelle peut aller loin également pour la spéculation métaphysique à l'état pur, quoique d'ordinaire celle-ci mène facilement au scepticisme. Il n'est donc pas rare que la religion considère la recherche empirique, même scientifique, comme étant plus compatible avec ses intérêts que ne l'est la philosophie. Ainsi en est-il avant tout du protestantisme ascétique⁸. Partout où l'application systématique des connaissances empiriques rationnelles a ôté au monde son aspect magique et en a fait un mécanisme soumis aux lois de la causalité, le postulat éthique selon lequel le monde est un cosmos ordonné par Dieu, ayant par conséquent un certain sens sur le plan moral, s'est trouvé définitivement contesté, car une conception empirique et, à plus forte raison, mathématique du monde exclut par principe tout mode de pensée qui cherche un « sens », quel qu'il soit, dans le phénomène du monde intérieur. Tout accroissement de rationalité dans la science empirique s'accompagne d'un déplacement de la religion qui de plus en plus passe du domaine du rationnel à celui de l'irrationnel : elle devient désormais la puissance supra-personnelle, irrationnelle ou antirationnelle tout simplement. Le degré de conscience ou même d'esprit de suite dans la perception de cette opposition est, en vérité, très variable. Il ne paraît pas impensable – comme on l'affirme – que dans son conflit avec la plupart des philosophes grecs Athanase ait pu faire passer ses formules qui, d'un point de vue rationnel, sont tout simplement absurdes : peut-être effectivement en raison même de cette absurdité pour extorquer le sacrifice formel de l'intellect et une ferme délimitation de ce qui se discute rationnellement. Aussitôt pourtant la Trinité elle-même fit l'objet de discussion et entra dans la sphère du rationnel. C'est précisément à cause de cette tension, qui paraît irrésistible, que la religion, celle des prophètes comme celle des prêtres, entretient toujours à nouveau des rapports intimes avec l'intellectualisme rationnel. Moins elle est magie ou simple mystique contemplative et plus elle est « doctrine », plus elle ressent le besoin d'une apologétique rationnelle. Partout les sorciers furent les gardiens typiques des mythes et légendes des héros, parce qu'ils collaboraient à l'éducation et à la formation des jeunes guerriers en vue d'éveiller en eux l'extase ou la régénération héroïque. À leur suite ce furent les prêtres, comme seuls capables d'assurer le maintien d'une tradition pérenne, qui assumèrent l'instruction de la jeunesse en ce qui concerne la loi ; souvent même ils assurèrent l'apprentissage des arts et des techniques purement administratives, avant tout l'écriture et le calcul. Désormais, plus la religion devint religion du livre et doctrine, plus elle devint « littéraire » et partant plus elle eut pour effet de provoquer une pensée laïque rationnelle et indépendante des prêtres. Cependant, de cette pensée laïque renaissaient toujours aussi bien les prophètes, hostiles aux prêtres, que les mystiques cherchant leur salut religieux indépendamment des prêtres, mais aussi les adeptes de sectes et finalement les sceptiques et les philosophes hostiles à toute croyance, contre lesquels ensuite l'apologétique sacerdotale avait de nouveau une réaction de rationalisation. Le scepticisme antireligieux comme tel, et en principe semblable à celui d'aujourd'hui [en Occident], se rencontre déjà dans la Chine et l'Égypte antiques, dans les Védas, dans la littérature juive post-exilique. Il ne s'y est pratiquement pas ajouté d'arguments nouveaux. Le monopole de l'éducation de la jeunesse fut aussi un problème central – et un problème de pouvoir – pour le clergé. Sa puissance pouvait en effet s'accroître avec la rationalisation croissante de l'administration politique. De même qu'initialement, en Égypte et à Babylone, seul le clergé fournissait des scribes à l'État, de même encore, avec le début de l'administration écrite, était-il seul à les fournir aux princes médiévaux. Des grands systèmes pédagogiques seuls le confucianisme et l'Antiquité méditerranéenne, le premier par la puissance de sa bureaucratie, la seconde à

l'inverse par l'absence absolue d'administration bureaucratique, ont su se soustraire à ce pouvoir clérical et par là éliminer aussi la religion des prêtres. Dans tous les autres cas le clergé fut l'agent régulier de l'école. Cependant, la liaison toujours renouvelée de la religion avec l'intellectualisme n'était pas conditionnée seulement par les intérêts les plus intrinsèques du clergé, mais encore par la nécessité interne qu'imposaient le caractère rationnel de l'éthique religieuse et le besoin de salut spécifiquement intellectualiste. En effet chaque religion, dans son fondement psychologique et mental comme dans ses conséquences pratiques, réagissait différemment aux problèmes de l'intellectualisme, sans que pourtant disparaisse l'effet de cette ultime tension interne qui réside dans la disparité irrémédiable des formes dernières de représentation du monde. Il n'y a absolument aucune religion, pourvu qu'elle soit assurée d'elle-même et agisse comme une force vitale, qui ne doive exiger à un moment ou un autre le *credo non quod, sed quia absurdum*, le « sacrifice de l'intelligence » en somme.

- 32 Il n'est guère nécessaire, et il ne serait même pas possible, de présenter en détail ici les étapes de cette tension entre religion et connaissance intellectuelle. La religion de salut résiste à l'idée d'une intelligence autosuffisante ; surtout, naturellement, en prétendant que la connaissance qu'elle développe renvoie à une autre sphère et s'avère, par le mode et par le sens, tout à fait hétérogène et non conforme à ce que produit l'intelligence. Ce qu'elle offre, ce n'est pas un savoir intellectuel ultime portant sur la réalité (*das Seiende*), ou sur les valeurs normatives, mais une prise de position définitive par rapport au monde en vertu d'une saisie immédiate de son « sens ». Elle prétend qu'elle ne le déduit pas avec les moyens de l'entendement, mais en vertu d'un pouvoir d'illumination. Ce charisme échoit seulement à celui qui, grâce aux techniques disponibles à cet effet, se libère des succédanés trompeurs qu'offrent les impressions confuses du monde sensible et les vaines abstractions de l'intellect, qui en vérité sont indifférentes au salut ; à celui donc qui sait réserver en lui-même la place nécessaire pour accueillir la seule chose qu'il soit pratiquement important de saisir : le sens du monde et de sa propre existence. Que ce soit dans les entreprises de la philosophie pour rendre démontrable ce sens ultime du monde et la prise de position (pratique) à son égard, ou bien dans la recherche menée pour acquérir quelques connaissances intuitives qui, au niveau des principes, sont d'une autre dignité mais qui concernent aussi l'« être » du monde, la religion de salut ne verra que l'aspiration de l'intellect à fuir ses lois propres, et avant tout, un produit tout à fait spécifique de ce rationalisme auquel justement l'intellectualisme voudrait ainsi volontiers échapper. Mais, en vérité, elle-même, et de son point de vue propre, se rendra pareillement coupable d'empiétements illogiques, dès qu'elle abandonnera l'incommunicabilité incontestable de l'expérience mystique. Quant à celle-ci, et si l'on veut rester cohérent, il existe des moyens de la provoquer en tant qu'événement mais non pas de la communiquer adéquatement et de la démontrer. Aussi bien, toute tentative d'action sur le monde, dès qu'elle prend un caractère de propagande, ne peut que mettre en danger la religion de salut, de même que toutes ces tentatives d'interprétation rationnelle du sens du monde, qui ont cependant toujours été renouvelées.

Degrés de refus du monde

- 33 À tout prendre, le « monde » peut, sous divers points de vue, entrer en conflit avec les postulats religieux. Le point de vue en question est toujours en même temps le point de

repère le plus important quant au contenu, pour [déterminer] le type d'aspiration au salut.

- 34 Partout et toujours, le besoin de libération, entretenu consciemment en tant que contenu religieux, est né en conséquence de la recherche d'une rationalisation systématique et pratique des réalités de la vie. Cela s'est toujours et partout passé ainsi ; seule a très fortement varié la force avec laquelle la netteté du rapport a été fixée. Autrement dit : ce besoin est né de l'exigence – à ce degré elle constitue une condition spécifique de toute religion – que le cours du monde, pour autant du moins qu'il concerne les intérêts humains, soit un processus porteur de sens. Comme nous l'avons vu, cette exigence a naturellement fait surface à propos du problème bien connu de la souffrance injuste, donc comme postulat d'une juste compensation au partage inégal du bonheur individuel en ce monde. De là et par degré, cette exigence a tendu, de plus en plus constamment, vers une dépréciation profonde du monde. En effet, plus la pensée rationnelle s'appliquait à ce problème de la compensation en termes de justice distributive, moins paraissait possible sa solution en ce monde, et plus il devenait vraisemblable et raisonnable de la rechercher hors de lui. Le cours du monde comme il est concrètement s'est peu soucié de ce postulat, à première vue au moins. Car non seulement l'inégale répartition du bonheur et de la souffrance, qui est moralement injustifiable et dont la compensation s'imposerait apparemment, mais aussi le fait même de l'existence de la souffrance devaient, bel et bien, rester irrationnels. En effet, le problème posé par la diffusion universelle de la souffrance ne pouvait guère se voir substituer que l'autre problème, encore plus irrationnel, de l'origine du péché – qui, selon l'enseignement des prophètes et des prêtres, devait expliquer la souffrance en tant que punition ou moyen d'expiation. Cependant un monde créé pour le péché devait paraître moralement encore plus imparfait qu'un monde condamné à la souffrance. En tout cas, pour le postulat éthique, l'imperfection absolue de ce monde ne faisait aucun doute. Son caractère éphémère ne paraissait également se justifier rationnellement que par cette imperfection. Seule cette justification pouvait sembler capable de déprécier le monde encore davantage. Car ce qui est dépourvu de valeur n'était pas seul à se révéler éphémère. Le fait que mort et déclin puissent surprendre les meilleurs hommes et les meilleures choses aussi bien que les pires, en les mettant au même niveau, cela a permis une dépréciation des biens de ce monde les plus élevés, dès que la représentation apparut d'un temps éternel, surtout d'un Dieu et d'un ordre éternels. Quand, par contre, des valeurs précisément les plus hautement appréciées ont été transfigurées en valeurs « intemporelles », quand donc l'importance de leur réalisation dans la « culture » fut donnée pour indépendante de la durée qu'impliquait leur réalisation concrète, alors le rejet éthique du monde empirique a pu s'accroître de nouveau davantage. Désormais en effet, une série de pensées pouvait pénétrer l'horizon religieux. Ces idées devaient tirer plus à conséquence – et de loin – que l'imperfection et le caractère éphémère des biens de ce monde en général, car elles étaient justement capables de mettre en accusation les « biens culturels » habituellement les plus haut placés. À tous le péché mortel restait bien attaché comme une irrémédiable tare spécifique. Ces biens paraissaient liés à des charismes de l'esprit ou à des charismes du goût et leur poursuite impliquait inéluctablement, semble-t-il, des formes d'existence contraires à l'exigence de fraternité et qui ne s'y accommodaient que par illusion. Les barrières de formation et de culture du goût sont en effet les plus profondes et les plus insurmontables de toutes les différences sociales. Somme toute, la faute religieuse pouvait désormais apparaître non seulement comme un accident occasionnel, mais aussi

comme partie intégrante de toute culture, de toute action dans un monde cultivé et, en définitive, de toute vie organisée. Justement tout ce que le monde avait de plus élevé à proposer en fait de biens, paraissait par là même chargé de la plus grande faute. L'ordre extérieur de la communauté sociale, plus celle-ci devenait la communauté culturelle d'un cosmos politique, ne se maintenait de toute évidence et partout que par la seule force brutale, laquelle ne se préoccupait de justice qu'à l'occasion et uniquement « sur le papier », en tout cas seulement dans la mesure où sa logique propre le tolérait. Inéluctablement et d'elle-même, la force brutale produisait toujours de nouveaux actes de violence, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur et, de plus, elle fabriquait encore de faux prétextes à de tels actes ; elle marquait donc par là une indifférence ouverte ou, ce qui devait paraître pire, pharisaïquement voilée, à l'amour du prochain.

- 35 Le cosmos économique concret, donc justement la plus haute forme rationnelle de recherche des biens indispensables à toute culture au sein de ce monde, fut une œuvre enracinée dans l'indifférence à l'amour du prochain. Toutes les sortes d'activité du monde organisé paraissaient impliquées dans la même faute. Ainsi brutalité manifeste ou sublimée, attitudes opposées à la fraternité, déformation du jugement accompagnaient inévitablement l'amour sexuel ; plus fortement celui-ci développait son empire, plus étendus étaient ses effets, et plus en même temps ils échappaient, aux yeux mêmes des intéressés, derrière un voile pharisaïque. La connaissance rationnelle à laquelle la religion éthique en avait appelé, formait, de manière autonome et intramondaine, dans le respect de ses règles propres, un cosmos de vérités ; celui-ci n'avait plus rien à voir avec les postulats systématiques de l'éthique religieuse rationnelle ; de plus, la connaissance rationnelle devait repousser par principe la prétention selon laquelle le monde comme cosmos satisferait aux exigences propres à cette éthique, ou bien qu'il démontrerait un quelconque « sens ». Le monde de la causalité naturelle et le cosmos postulé par la causalité de compensation éthique s'opposaient l'un à l'autre de façon inconciliable. Et quoique la science qui créait ce cosmos cognitif ne parût pas pouvoir fournir d'explication certaine sur ses propres présupposés ultimes, elle se présentait, au nom de l'« honnêteté intellectuelle », avec la prétention d'être la seule forme possible d'approche réfléchie de l'univers. Comme toutes les valeurs culturelles, l'intelligence créait aussi en même temps une aristocratie basée sur la possession de la culture rationnelle ; complètement indifférente aux qualités morales des personnes, cette aristocratie était donc non fraternelle. Désormais cependant à cette possession de la culture – donc à ce qui, pour les hommes « de ce monde », est la plus haute [valeur] dans le monde – restait attaché, outre sa tare morale, ce qui devait aussi le déprécier d'une façon encore plus définitive : le non-sens, quand on l'évaluait selon ses propres critères. Pour la pensée religieuse, en effet, le perfectionnement purement mondain de soi visant à la seule formation d'un homme cultivé, était absurde. Absurdité donc que la valeur ultime à laquelle la « culture » paraissait réductible ; cette absurdité résultait déjà, précisément du point de vue de ce monde, du non-sens manifeste de la mort, dans la mesure où – pour qui accédait à la « culture » – il induisait directement l'absurdité définitive de la vie. Le paysan pouvait comme Abraham mourir satisfait de la vie. Le seigneur féodal et le héros guerrier aussi. En effet tous deux accomplissaient le cycle de leur existence sans tendre à rien en dehors de lui. Ils pouvaient ainsi atteindre à leur manière cette perfection d'ici-bas résultant de ce qui était clairement et naïvement leur vie. Mais ce n'était pas le cas de l'homme « cultivé » aspirant au perfectionnement de lui-même au sens de l'appropriation ou de la création de « contenus de culture ». Cet homme pouvait certes devenir « las de la vie » mais pas au sens où il aurait pu se dire « satisfait » de l'accomplissement d'un cycle de vie.

En effet, par principe sa perfectibilité, aussi bien que celle des biens culturels, tendait à l'infini. Plus les biens culturels et les visées du perfectionnement de soi se différenciaient et se multipliaient, plus devenait insignifiante la fraction dont l'individu, passivement comme récepteur, activement comme co-créateur, pouvait faire le tour dans le cours d'une vie limitée. Cette tension que l'on trouvait dans le cosmos culturel externe et interne pouvait donc d'autant moins présenter la probabilité qu'un individu puisse s'approprier la totalité de la culture ou qu'il puisse, quelle qu'en soit l'acception, en adopter « l'essentiel » – pour lequel, de surcroît, il n'y a pas de critère décisif. En conséquence la culture et l'aspiration à se cultiver ne pouvaient avoir pour lui un sens quelconque ici-bas. Certes, pour l'individu, la « culture » ne naît pas du quantum de « biens culturels » qu'il a amassés, mais du choix et de la synthèse qu'il en a faits. Et rien ne garantit que ce processus arrive à terme, d'une façon qui, pour l'individu, soit significative, précisément au moment « fortuit » de sa mort. Et s'il se détournait de la vie avec élégance, en disant : « J'en ai assez, tout ce que la vie avait de valable pour moi, elle me l'a offert (ou refusé) » – alors, au regard de la religion de salut, cette fière attitude passerait nécessairement pour refus blasphématoire des destins et chemins de la vie, ordonnés par Dieu : aucune religion de salut n'évalue positivement le suicide que, seuls, des philosophes ont transfiguré.

- 36 Ainsi vue, toute « culture », en tant qu'elle tire l'homme du cycle organique de la vie naturelle – et c'est bien pour cela qu'elle est maudite – paraissait devenir un non-sens que chaque pas en avant rendait plus écrasant. Quant au service des biens culturels, plus on en faisait un devoir sacré, une « vocation », plus il ressemblait à une folle course vers des buts dénués de valeur, qui de surcroît sont essentiellement contradictoires en eux-mêmes et antagonistes les uns par rapport aux autres.
- 37 Lieu de l'imperfection, de l'injustice, de la souffrance, du péché, de l'éphémère, de la culture, nécessairement peccamineuse et d'autant plus absurde à mesure qu'elle se développait et se différenciait : dans toutes ces instances le monde, d'un point de vue purement éthique, apparaissait nécessairement fragile et déprécié au regard même du postulat religieux qui accordait un sens divin à son existence. Cette dépréciation était une conséquence du conflit entre prétention rationnelle et réalité, éthique rationnelle et valeurs mi-rationnelles, mi-irrationnelles ; conflit qui paraissait resurgir plus aigu et plus insoluble à chaque affirmation de la spécificité d'une des sphères de valeurs existantes. À cette dépréciation, le besoin de salut réagit en sorte que plus la réflexion sur le sens du monde devenait systématique, plus ce monde était rationalisé dans son organisation externe, plus l'expérience consciente de ses contenus irrationnels était sublimée, et plus, d'une façon tout à fait parallèle, ce qui constituait le contenu spécifique de la religion commençait à devenir intemporel et étranger à toute vie cultivée. Or ce qui conduisait dans cette voie, ce n'était pas seulement la pensée théorique porteuse de désenchantement du monde, mais bien l'effort de l'éthique religieuse pour le rationaliser pratiquement et moralement.
- 38 En définitive : face à ces tensions, la recherche mystique, spécifiquement intellectualiste, de salut, succombait à son tour à la puissance universelle de la non-fraternité. D'un côté son charisme n'était pas accessible à tous. Elle était donc, en ce sens, aristocratie à la puissance la plus élevée : celle d'un aristocratie religieux du salut. Et au sein d'une culture organisée rationnellement en vue du travail professionnel, il ne restait guère de place pour se préoccuper de fraternité acosmique, sauf pour les couches sociales délivrées de tout souci économique : dans les conditions techniques et sociales de la culture

rationnelle, mener la vie de Bouddha, de Jésus, de François, semble voué à l'échec, pour des raisons purement extérieures.

Les trois formes rationnelles de théodicée

- 39 Les éthiques de rédemption qui, dans le passé, ont pratiqué le rejet du monde, se situaient, chacune selon son mode de refus du monde, à des places extrêmement différentes de cette échelle construite de façon purement rationnelle. À côté d'innombrables circonstances concrètes dont cette position dépendait et qu'une casuistique théorique ne suffit pas à découvrir, un élément rationnel joua aussi en même temps un rôle : la structure de ces théodicées, au moyen desquelles le besoin métaphysique de trouver malgré tout un sens général dans ces tensions innombrables, réagissait dès la conscience de leur existence. Parmi les trois sortes de théodicées qui, dans les remarques de l'« Introduction »⁹, ont été définies comme étant seules importantes, le dualisme pouvait aider à satisfaire ce besoin de façon significative. La juxtaposition et l'opposition, depuis toujours et pour toujours existantes, d'une puissance de la lumière, de la vérité, de la pureté, de la bonté d'une part, et d'une puissance des ténèbres, du mensonge, de l'impureté et du mal, d'autre part, n'étaient en définitive qu'une systématisation immédiate du pluralisme magique des esprits avec leur séparation en esprits bons (utiles) et mauvais (nuisibles) : le premier degré de l'opposition des dieux et des démons. Dans cette religion prophétique qui a développé cette conception de la façon la plus conséquente – à savoir le zoroastrisme – le dualisme partait directement de l'opposition magique entre le « pur » et l'« impur », qui intégrait toutes les vertus et tous les vices. Il signifiait le renoncement à la toute-puissance d'un dieu qui trouvait au contraire sa limite dans l'existence d'une puissance opposée à Dieu. Cette limite n'étant pas supportable, le dualisme a été abandonné par ses adeptes actuels, les Parsis. Tandis que, dans son eschatologie la plus conséquente, le monde du pur et de l'impur, dont le mélange produit le fragile monde empirique, se séparait à nouveau pour toujours en deux empires sans relations, l'eschatologie plus récente donnait la victoire au dieu de la pureté et de la bonté, de la même façon que le christianisme rendait le sauveur victorieux du diable. La forme la plus inconséquente du dualisme est la représentation populaire du ciel et de l'enfer, qui est universellement répandue. Elle rétablit la souveraineté de Dieu sur l'esprit du mal, qui est sa créature, et, par là, elle croit avoir sauvé la toute-puissance divine ; mais elle doit ensuite sacrifier, plus ou moins et de façon avouée ou cachée, quelque chose de l'amour divin. En effet, si l'on suppose l'omniscience divine, on ne saurait certainement pas accorder avec cet amour la création d'une puissance du mal absolu et l'admission du péché, surtout lorsqu'il s'accompagne de la condamnation de créatures finies sorties des mains de Dieu, aux peines éternelles de l'enfer, en punition de péchés finis. Dès lors, seule la renonciation à la bonté de Dieu est logique. C'est ce qui s'est produit en rigueur de termes et de façon pleinement conséquente dans la croyance à la prédestination. Reconnaître l'impossibilité de mesurer les décrets divins à un mètre humain signifiait, avec une clarté brutale, renoncer à la possibilité pour l'entendement humain d'accéder à un sens du monde ; ceci mettait aussi fin à toute problématique de ce genre. À ce point de cohérence, cette logique n'a pas pu se maintenir longtemps, en dehors du cercle des virtuoses les plus profondément motivés. En effet, au contraire de la croyance à la puissance irrationnelle du « décret divin », le renoncement à un sens divin exige l'hypothèse d'une détermination providentielle, et donc d'une certaine façon

rationnelle, des damnés non seulement à leur perte mais au mal ; pourtant leur châtement suppose l'usage d'une catégorie éthique.

- 40 Le premier essai de ce recueil¹⁰ parlait de la signification de la foi en la prédestination. Nous traiterons plus loin du dualisme zarathoustrien, et seulement de façon brève, le nombre de ses adeptes étant insignifiant. On pourrait l'omettre complètement ici, si l'influence qu'ont eu sur le judaïsme tardif les représentations du jugement dernier et la doctrine des démons et des anges familières aux Perses ne revêtait une signification historique de grande portée.
- 41 La troisième forme de théodicée fut remarquable par sa logique autant que par sa contribution extraordinaire à la métaphysique ; elle unit une libération de l'individu par ses propres forces, caractéristique des virtuoses, avec la possibilité pour tous d'accéder au salut ; le rejet rigoureux du monde avec une éthique sociale organique ; la contemplation comme voie de salut la plus élevée avec une éthique professionnelle intramondaine. Cette troisième forme de théodicée fut propre à la religiosité intellectuelle de l'Inde, vers laquelle nous allons nous tourner maintenant.

NOTES

*. Le titre allemand de cet essai : « *Zwischenbetrachtung* » (ici traduit librement par « Parenthèse théorique ») est justifié par la position de cet ensemble de considérations (*Betrachtung*) dans l'œuvre de Weber, et plus particulièrement dans la *Religionssoziologie*, entre (*zwischen*) l'étude sur les religions de la Chine et celle sur les religions de l'Inde.

Les sous-titres, inspirés par le résumé mis par Weber lui-même en exergue du texte, sont de la Rédaction. Les notes sont numérotées en suivi : celles qui ne sont pas de Weber sont suivies de la mention : (NdT).

Le traducteur est ici P. Fritsch, auteur de toutes les notes, que J.-C. Passeron remercie chaleureusement de son aimable accord pour la reproduction de ses textes ainsi que la revue *Archives de Sciences sociales des Religions* où ils étaient d'abord parus. (NdE.)

1. Weber désigne ainsi le texte (*Vorbemerkung*) qui ouvre les *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* et qui figure en traduction française dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 11-30, où il est intitulé « Avant-propos » (NdT).

2. Que E. Troeltsch a signalée avec raison de façon insistante et répétée.

3. Dans la *Bhagavadgita*, nous le verrons, cette irrationalité est poussée théoriquement de façon extrêmement conséquente.

4. Ou bien elles étaient la conséquence involontaire de l'émotion orgiastique. L'institution de la secte des *Skopzen* (castrats) en Russie résulte des efforts entrepris pour échapper aux conséquences, considérées comme peccamineuses, de la danse orgiaque (*Radjenie*) des Chlystes.

5. Sur les rapports entre Aspasia et Périclès, voir Plutarque, *Vie des hommes illustres*, « Périclès », paragraphe XLV-XLVII et LVIII-LX, trad. fr., Paris, Gallimard, 1967 (« Pléiade ») ; aussi Platon, *Ménexène*, paragraphes 235 et suiv., in *Œuvres complètes*, Paris, Belles-Lettres, 1964, t. V, I^{re} partie (« Coll. des Universités de France »).

L'allusion de Weber à Démosthène semble renvoyer au « Contre Nééra », paragraphe 122, in Démosthène, *Plaidoyers civils*, Paris, Belles-Lettres, 1960, t. IV (« Coll. des Universités de France ») :

« Car l'état de mariage se reconnaît à ce qu'on procréé des enfants à soi, à ce qu'on introduit ses fils dans la phratrie et dans le dème, à ce qu'on donne ses filles en mariage comme étant les siennes propres. Les courtisanes, nous les avons pour le plaisir ; les concubines, pour les soins de tous les jours ; les épouses, pour avoir une descendance légitime et une gardienne fidèle du foyer. » (NdT.)

6. *Il libro del Cortegiano*, œuvre de B. Castiglione, date de 1528 (NdT).

7. Notamment dans *Guerre et paix*. Au reste, les célèbres analyses que Nietzsche a faites à ce sujet dans *La volonté de puissance* sont tout à fait en accord avec ceci, malgré le renversement des valeurs, clairement reconnu, et précisément à cause de lui. La position de la religion de rédemption est clairement établie chez Aşvagoscha.

8. La traduction des deux phrases suivantes n'est autre que celle qui figure dans R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 549.

9. Cf. note 1.

10. Il s'agit de *L'éthique protestante...* (NdT).